

荻生徂徕的训读论

张博

(河南大学外语学院,河南 开封 475001)

摘要:日本江户时代思想家荻生徂徕以反训读之“唐音直读”的汉文经典解读法而著称于世。然而假如仔细考察其两部有关汉文解读的著作《训译示蒙》和《译文筌蹄》即可发现,徂徕青年与中年时代的汉文解读主张不尽相同。《译文筌蹄》中所述以“唐音直读”为最优,以“译文之学”为退而求其次的解读方法是作者中年后的主张。而《训译示蒙》中显示荻生徂徕出仕及与“古文辞”相遇前的汉文解读方法是一种训读的改良,即在训读的框架内用接近当时口语的日语“俗译”汉文。这种早期汉文解读论适应了17世纪后半叶崛起的新兴町人阶层对“新文化”的需求,并为汉诗文的日本化奠定了基础。

关键词:荻生徂徕;汉文解读;江户时代;日本思想史

中图分类号:B 313

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2016)02-0024-06

荻生徂徕(1666~1728)是江户时代前期代表思想家之一,对他的研究无论在日本还是在中国学界都不是“冷门”。尤其是丸山真男的名作《日本政治思想史研究》问世以后,徂徕学研究逐渐成为日本近世思想研究界的一门“显学”。在丸山真男的研究构想中,荻生徂徕等古学派开启了消解非进步性之朱子学的先河,它体现了人的主体化倾向从而与近代政治思想相联系。“丸山真男的根本动机,体现在对具有近代‘非连续性思维’的日本古学派特别是徂徕学派,是如何将自然与人、伦理与政治共同拥有一个原理的朱子学‘连续思维’作一步步分断并解体的过程所做的具体描述中。丸山不单视徂徕学为‘近世儒教’还给它赋予了‘近代思维’的特征。”^[1]

在丸山奠定的基础上,徂徕学研究往往将“徂徕如何解读儒学经典”置于“为近代政治思想开辟道路”的古学徂徕派之方法论的层面。成为古学派解体对象的朱子学即封建政治思想的代表,以传统之训读作为经典之解读方法。相对地,古学徂徕派即准近代政治思想的代表,以摒弃“和训顺逆回环”的“唐音

直读之古文辞学”解读儒学经典。这种方法论与思想体系的泾渭分明的区分是否能全面概括徂徕学,这是笔者长久以来所存疑的。

诚然,无论在中国还是日本学界,荻生徂徕向来以“反训读”和“唐音直读”而著称。但是并不能断定在荻生徂徕与古文辞“藉天之宠灵”^[2](P200)地相遇和出仕之前,作为朱子学信徒和私塾教师的他便彻底摒弃了训读,主张“汉语会汉语”的直读论。荻生徂徕的“反训读”是否言之有据?在其青年时代,他是否秉持着一种不同于“唐音直读”与“古文辞学”的、尚未被学界充分重视的汉文解读方法?如果这种解读方法存在,它和传统训读之间的关系为何,它存在的基础与意义又在何处。以上便是本文要讨论的问题。

一、研究史中的“反训读论”

荻生徂徕汉文解读论研究的奠基之作是岩桥遵成的《徂徕研究》(1934)和石崎又造的《近世日本支那俗语文学史》(1940)。两书均认为荻生徂徕强烈地

收稿日期:2015-12-06

基金项目:国家社会科学基金项目“中日古代社会结构比较研究”(12BSS015)

作者简介:张博,河南大学副教授,从事日本思想文化史研究。

排斥训读。在二作中获生徂徕认为汉文学习的终极理想是令日本人像中国人一样“唐音直读”儒学经典。

在“关于中华崇拜”的标题下,岩桥遵成将获生徂徕的“反训读”归因于徂徕学之“支那趣味”：“于读书之法,从来顺逆回环之法为误之故,(徂徕)倡导如佛僧诵经之直读法。盖云不能亲身化为中华人,则不能懂汉文之真意。(徂徕)率先创始所谓崎阳之学即支那语之研究,设‘译社’,集门下之士,亦使学之,乃盛扬支那之趣味也”^[1](P242)。石崎又造索性把获生徂徕纳入“唐话学者”的范畴,称其主张为:“改从来之汉文训读,以唐音直读之”^[4]。

《日本政治思想史研究》是战后复兴日本徂徕学研究的名作,该书研究射程限定于“政治思想史”,所以作者丸山真男并未过多留意获生徂徕所主张的汉文解读法。

相较而言,吉川幸次郎在《徂徕学案》^①中更为清晰地总结了徂徕的汉文解读论。他与同时代的学者丸山一样将汉文解读法置于徂徕学之方法论的地位,而与岩桥、石崎一样,吉川也主张获生徂徕反对训读而主张汉文应该“采用直读”,因为“《六经》不仅传达了‘先王之道’的内容,更重要的是《六经》的‘古文辞’即‘先王之道’的表现”^[2](P632),而“《六经》中的‘古文辞’是中国语而不是日本语,如不能依中国语的原样直读就不能获得《六经》之义”^[2](P633)。

换言之,在《徂徕学案》中获生徂徕的汉文解读法是在否定训读的基础上成立的^②,吉川举《论语》中“过则勿惮改”一句为例进行说明。获生徂徕以前的儒学者为了向蒙生讲解此句,必须先为其加训点,写作“過則勿レ憚レ改”,读为“過テバ則チ改ムルニ憚ルコト勿カレ”。获生徂徕的“唐音直读”则是不经训点,直接读为“guo ze wu dan gai”。如果蒙生实在做不到,作为一种退而求其次的方法是用平易的日语“译”出,即“しくじつたらやり直しに遠慮するな”或“しくじりは遠慮なくやり直せ”^[2](P648-649)。

于是吉川总结徂徕的汉文解读说:“学习儒学就必须读书。而书是‘唐人所写之物’,是中国语。因是中国语,最理想的解读就是中国音直读的‘崎阳之学’,作为退而求其次的方法……是用日本口语翻译汉文典籍的‘译文之学’……以识汉文的‘本来面目’”^[2](P650-651)。吉川便将青年徂徕作为“语学者”时的汉文解读法诠释为“理想的‘直读’”与“退而求其次的‘译文’”,将“译文”与“直读”对立起来,并把

“译文”理解为破除和训顺逆回环后的近乎当时口语之翻译。吉川的根据是:“以上论述……在《训译示蒙》与《译文筌蹄》,前者序论性部分,后者名之以《题言》之部分,吾杂糅二者叙述之”^[2](P651)。

上述吉川对获生徂徕“反训读”的汉文解读法的诠释至今在日本学界尚未出现彻底的反论,一些研究者只是提出吉川的理论需要部分修正^③。田尻佑一郎《“训读”问题与古文辞学——以获生徂徕为中心》^[5]一文是最近几年关于徂徕训读论的代表性研究成果。田尻虽然反对吉川描绘的“以无限接近原文为目标”的获生徂徕汉文解读论,但他依然坚持获生徂徕一贯以破除“和训顺逆回环之读”为己任。可见吉川的观点尽管频遭局部性的质疑,但它所形成的“获生徂徕汉文解读论即反训读”的大致轮廓却依旧岿然不动。

中国研究者的关注重点较之获生徂徕是如何解读儒学经典的,更偏重徂徕学的政治性功能。最近吴震发表的一系列徂徕学研究论文显示了“将徂徕学置于东亚儒学的视野中加以审视和评估”^[6]的新迹象,不过由于该系列研究的基础仍是日本型的“政治化儒学”^[6],因此徂徕学之汉文解读论并未得到全面的关注,古文辞学即成为获生徂徕唯一的汉文解读论^[7]。

在语言学的视野中,陆德阳于2002年发表的论文中彻底将获生徂徕的汉文解读论与训读对立起来。他主张获生徂徕在儒学者身份之外“作为汉语教育家也是非常有名的”^[8]。而这位教育家的“教育理念”是“循序渐进,先简后繁,逐渐积累,抛弃和训,达到‘不假倭训,直学华言’”^[8],可见陆德阳与吉川是英雄所见略同。

在上述研究史中研究者不得不考虑的问题是含有“唐音直读”的“古文辞学”之现实性与可行性。浪人之子的获生徂徕,他从流放地回到江户开设私塾,首先要解决的是吸引最大数量的门人以维持生计的问题。徂徕当时不过是籍籍无名的“町学者”,他会彻底放弃日本人早已熟悉的训读,而将传授汉文的目标置于“唐音直读”的高度吗?当时一般的日本人既禁止出国,也不允许私自与来日的中国人接触。学习唐音有相当大的困难,更遑论以“古文辞学”而认识汉文的“本来面目”。徂徕最优秀的弟子之一太宰春台也不得不承认这样的解读法难以实行:“吾国之人……但记忆其文句,不解其义”^[9](P38-39),他据此认为“华语之读(直读)”与“倭音之读(训读)”是“二法不可偏废”^[9](P39)。太宰春台尚且如此,对增上寺门

前私塾中的一般门人来说,唐音直读就显然门槛过高了。

二、“训读改良论”的根据

解决此问题的根本在于找出涵盖获生徂徕汉文解读论的诸文献,确定诸文献的撰写时期以及目的。获生徂徕在私塾中的教学以汉学初学者(蒙生)为对象,授业内容从实字、虚字、半虚字、助字到汉文文体、汉文修辞法而循序渐进。他的讲义经门下弟子传抄,以A诸抄本的形式广为流传,所谓“蒙生传写,无胫走千里外”^{[10](P1)}。1711年获生徂徕46岁时开始撰写《题言十则》,1715他整理A中虚字、半虚字的部分,又在书的起首置重修后的《题言十则》出版,这就是B《译文筌蹄初编》(包括卷首和卷1~6)。至于A中剩下的实字、助字部分,他拟整理为《译文筌蹄二编》出版,但这个工作其生前并未完成。他去世后10年的1738年《译文筌蹄二编》更名为C《训译示蒙》(5卷)刻印出版。最后B中未涉及的其他虚字、半虚字由其门人整理,在1796年以D《译文筌蹄后编》(3卷)为题出版。《获生徂徕全集》所收录的《译文筌蹄》是B与D的合订本,它与《训译示蒙》的共同源头是徂徕25~31岁的私塾讲义^④。即获生徂徕自谓:“是编予二十五六时口说”^{[10](P1)}。

《译文筌蹄》与《训译示蒙》的正文都是解释汉文用的“辞典”,关于如何使用该辞典解读汉文的理论则在《译文筌蹄》的前言《题言十则》与《训译示蒙》之卷一中。吉川所理解之“反训读的唐音直读”所根据的二项文献之一《题言十则》是获生徂徕站在古文辞的立场上重新诠释青年时期讲义之成果^⑤,在该文中自诩“合华和而一之,是吾译学,合古今而一之,是吾古文辞学”^{[10](P23)}的中年获生徂徕主张以“汉语会汉语”而彻底摒弃训读乃是题中应有之义。

至于吉川的第二个证据《训译示蒙》的“序论性部分”情况就复杂了。笔者以为《训译示蒙》与《题言十则》的撰写时期与写作目的是不同的。前者虽然出版在后却较后者更接近获生徂徕青年私塾时代的汉文解读主张。理由如下:第一,《训译示蒙》的例句全部来自朱熹的《大学章句》,该书卷一内还有如何解读朱熹批注的说明即“朱子注解之定法”,证明《训译示蒙》的写作目的是为了辅导朱子学的学习,而对朱子的经书解释提出批判的40岁后的徂徕则必定不会作此书。第二,《训译示蒙》与《译文筌蹄》不同,基本上未经徂徕的再诠释而保持了讲义的原汁原味。

徂徕在其哲学思想大成时,对以往作为朱子学信徒所作的著作怀有一种爱恨交织的复杂感情。例如入江若水要把《训译示蒙》的抄本献给京都贵人“仙洞”时,获生徂徕立刻去信阻止说:“那是年轻时的讲义记录”^[11]即已经不能反映当下徂徕的思想了。这意味着青年时代徂徕的汉文解读论有可能不同于《题言十则》中所反映的中年徂徕的“直读论”。

《训译示蒙》中获生徂徕开宗明义地说学问即汉学,求学者必读汉文经典,“学问毕竟由汉学而心得之。佛学毕竟由梵学而意得之”^{[12](P2)}。但求学者不是中国人时,就需要“译文”的中介了。“于是立译文以教学者。译文者唐人词之通事也”^{[12](P2)}。

而后他进一步具体解释学习“译文”的必要:“译文毕竟移唐人语为日本语者也。唐人词与日本词于此则有大致之违。唐土之词有字。日本之词唯假名。非但日本,天竺之梵字、胡国之胡文、鞞子蕃字、安南黎字、南蛮蛮字、朝鲜音文,皆假名者。假名有音而无意。假名数合之,意思乃出。字则有音,有意。……中国之词文而夷质。中国之词密而夷疏。……名唐土以文物国,又以文华之义理名之曰中华,即由此道理也。又唐土出圣人者,皆因此等细密之国之故耳”^{[12](P3)}。青年获生徂徕认为“训读”和“译文”并不是对立的,不仅传统的训读属于“译文”之一种,而且“译文”是所有中国周边国家在学习先进文物、义理、圣人教训时必经的途径。

尽管“译文”是必须的,但获生徂徕认为传统的训读无法令人满意,“和训”是有局限的。“今时之和人,守和训常格,读和训而不知字义,此乃隔一重之皮膜也。彼者上古前辈,以上古之词,付之于文,故乃成训。今时移事迁,日本之词,今昔不同者多矣”^{[12](P4)}。他认为和训(倭训^⑥)是“上古先辈”使用的词汇与时下人用词已然不同,以时下人对古时“和训”的理解去理解汉文,就得“隔一重之皮膜”。

另外“和训”还有一些细节翻译失真之处,如一训多字,一字多训造成的误译。“又、同一倭训而字意相违,此者文字多意……守和训者,一旦觉字意粗杂,则和训可破除矣”^{[12](P4)}。以及文体上翻译的同一化,“倭语者,文风各异,又存常词。常词者,亦有都、鄙之分。如书札之词、双纸之词。唐人之词亦如是。唐词者,文风各异。唐之俗语譬日本常之世说。鄙之语为唐之方言。书札之文盖似唐之书札语也。和歌肖唐之诗。双纸之词如唐书籍之文。其内又随时代古今,词之意趣相违。思欲译文,必以此意合点”^{[12](P5)}。

例如“闲”、“静”、“寂”、“谧”和训都是“シズカ”,

实际这四字字意不尽相同。又例如“孔子过泰山侧”一句训为:“孔子過_{カマハラ}泰山側_ス”,读作:“孔子泰山ノ側ヲ過グ”。而“江碧鸟逾白,山青花欲然”一句训为:“江碧鳥逾白山青花欲然”,读作:“江碧ニシテ鳥逾白ク山青クシテ花モ然ト欲ス”。《论语》和唐诗在“和训”之后,其实归为了一种文体。获生徂徕为了纠正这些误译,从《训译示蒙》的第三卷开始分门别类地解决一训多字、一字多训以及文体混淆的问题,达到“字义、字理切合点,以流畅俊语,成就译文”^[12](P13)之目标。

吉川从《训译示蒙》之“序论性部分”得出的“反训读”的理论就是来自上述获生徂徕所提出的“和训之局限”。然而倘若离开这个“序论性部分”进入第二卷即可知,青年获生的“译文”不但与“训读”对立,而且也不摒弃“和训顺逆回环”。为了说明如何做“译文”,作者在第二卷的“文理例”的标题下举出了若干实例。例如其中第一例,《大学章句·序》中的“古之大学所以教人之法也”一句。旧式训读为“古之大学ノ所_{トコロ}以_{モツテ}教_レ人_{シテ}之法也”^[13](P1),译文为“古ノ之大学テ所_{モチヒ}以_{シテ}教_ル人_ノ法也”^[13](P1)。以现代假名用法标注的话,“和训”读出来应该是“いにしえのたいがく、ひとをおしえしもつてところのほうなり”,译文则是“いにしえのたいがくでひとをおしうるもちいところのさほうじや”。

可见《训译示蒙》的“译文”其实是“和训”的通俗化改良,它与《题言十则》的“译文之学”不同,既未强调“唐音直读”的必要,也并不反对“顺逆回环”的训读模式,仅仅是在“训”形式框架内,旨在以作者认为更精准的方法解读汉文,可说是“和训”的“俗译”。

三、“和训俗译”存在之基础与意义

《译文筌蹄·题言十则》之“译学(译文之学)”与《训译示蒙》之“译文”,虽名称类似,其实性质迥异。前者正如吉川所述是“理想的直读”的退而求其次的方法,是否定“和训顺逆回环”基础上的“合华和而一”的“翻译”。后者是未出仕也未与“古文辞”相遇的青年获生徂徕,他在训读基础上进行改良的汉文解读论,其中既无“唐音直读而以汉语会汉语”的途径,也无“识中华人所不识之本来面目”的目标,无法同“古文辞学”一般在徂徕学中起到方法论的作用。然而这种“和训俗译”的解读方法也有其存在之基础与意义。

开设私塾的徂徕没有将汉文学习的途径与目标

置于一般人无法达到的高度。相反地,他甚至降低了进入汉文世界的门槛(虽然未必是有意识的),在“和训俗译”的解读体系中,徂徕用近乎于当时口语的语言“翻译”汉文,令当时的普通人也能毫无隔阂地与古圣先贤“相揖一堂”,而非如在训读的解读体系中以中世之日本古语与经典对话。学习者通过“和训俗译”得以用当下的生活体验来推演彼岸中国人的生活体验,以当时日常的社会经验理解唐虞三代的远古社会。

这种修正旧有的经典解读法,主张以更经验主义性的、更世俗的视角进行诠释的学问方法,我们假如将它纳入整个江户学术史的视野之中,则会发现此类倾向并不限于徂徕一人。江户幕府五代将军德川纲吉在位期间(1680-1709)活跃的不少学者文人他们也曾修正过先代流传下来的“正统”经典解说,用更加鄙近通俗的方式诠释经典文献。

标榜“俗外无道”^[14]的伊藤仁斋(1627-1705)认为学问是在日常生活中便可体会而不必远求的,“乃达子女臧获之贱,可见米盐柴薪之细。大凡耳目所接,日用所施者,莫不是道”^[14]。这种观点在林罗山(1583-1657)以来朱子学的“正统”学者看来则是荒诞不经的。林罗山认为儒学是“大人之学”^[15],应该与“耽与利欲,溺于私心,则晦明德”^[15]的庶民世界断然区分开来。

比仁斋成名稍晚的俳圣松尾芭蕉(1644-1694)认为古代歌道大师的“师匠之风雅”应该与现实世界和普通人的情感相联系,所谓“语风雅之心而归俗”^[16]。他的此种观点与江户时代歌道“正统”贞门派之唯崇古典的主张也是针锋相对的。

这段时期内,日本学者对传统经典解读所发出的挑战并非其一人偶然的创见,这背后定然存在一定的社会基础。简单来讲,对经典的世俗化解读呼应了当时新兴町人层对新文化的需求。后者因受益于商品经济的崛起,在17世纪中叶迅速富裕了起来。

根据大石慎三郎的研究,17世纪40年代日本的封建经济从农村开始出现了零星、渐变的,却是全新的动向——商品经济逐渐侵蚀自给自足的小农经营,农民的生产目的从单纯的为缴纳贡租后仍能维持生计转变为销售更多商品取得利润^⑦。这些财富经过几年的积累在德川纲吉就任将军时给整个日本社会带来了重大变化,促成了全国商品市场的形成。得益于商品流通而富裕起来的市民乡绅不但要求物质的享受还渴望精神的充盈,他们从租书行商手中借阅书籍^⑧,他们欣赏和资助松尾芭蕉与井原西鹤

(1642-1693)^①。原本由寺院和官府垄断的汉学(儒学)教育,在徂徠返回江户的元禄年间业已在中上层町人中间得到了相当程度的普及。

社会的变化令汉学教育对象的范围扩大了,而新阶层加入汉学学习的同时也对经典的诠释方法提出了新的要求。这些“新学员”的学习目的并不是成为合格的执政者,汉学于他们并不是“大人之学”,仅是高雅的教养和趣味,是对他们早年辛劳的报偿。反映元禄年间町人生活状况的《世间胸算用》将这种学习态度称为:“人年轻时应当动心劳体,老来始知雅趣”^②。于是来自富裕町人的新学员更乐于接受贴近世俗生活与一般经验的经典解读方法是可以想见的。反过来说,越能以平易的语言、贴近现实的经验来诠释高雅经典的学者便越是能在城下町扬名。荻生徂徠作为江户町中之儒学者而声名远播,应柳泽吉保之聘成为陪臣^③出仕,不能说其中没有“和训俗译”之功。

此外,徂徠为了帮助学生更好地理解朱子所注的四书而将旧训中许多同训异字、同字异训的词汇以当时的口语清晰地区分开来的“俗译”,实际上也方便了町人等无甚汉学基础者摆脱依附于旧训的诗文作法,更自由地进行汉诗文创作。京都町人出身的服部南郭(1683~1759)是徂徠弟子中汉诗成就最高者之一,同时他也是汉诗日本化的先驱。

最后,作为本研究的展望,笔者认为就“荻生徂徠汉学解读论的转向”问题进行研究是十分必要的。荻生徂徠中年由“训读改良论”转向为反训读的“唐音直读论”,在其晚年甚至开始怀疑传达唐虞三代之“事”的“辞”的可译性,对《译文筌蹄》的“译文之学”也有了“毁废之志”^④(P200),唯以唐话回归原典。这种转变的背后除了荻生徂徠与“古文辞”的相遇,更重要的还在于政治需要。荻生徂徠31岁时出仕,历任纲吉、吉宗两代将军的政治顾问,这对徂徠学的方法论有重大影响。即,参与实际政治活动的荻生徂徠是如何将学术更有效地应用于幕府政权之巩固的,这是笔者今后研究的方向。

注:

① 吉川幸次郎等校注:《日本思想大系(36):荻生徂徠》,岩波书店,1973年,629-739页。本文基本史料的选用按照如下之规则:吉川幸次郎的《徂徠学案》使用《日本思想大系》(下简称大系)之版本;由《荻生徂徠全集》(みすず书房,1973-1976)第2卷所收《译文筌蹄初编》与《训译示蒙》为今人学者阅读方便修订和补充了训点和助字,减少

了“唐音直读”用的片假名注音,不利于研究德川时代该书的训点情况故不采用,选择《全集》的底本即《译文筌蹄初编》(正德版)和《训译示蒙》(元文版)的刊本,今二书藏于早稻田大学附属图书馆;荻生徂徠的往来书简,本文选择了目前收录最为全面的小岛康敬编辑《近世儒家文集集成》之第3卷(ペリカン社,1985年);徂徠的其他作品资料均选用《全集》。

- ② “吉川幸次郎主张徂徠反训读”非笔者私见,是学界较被广泛认可的观点。如田尻佑一郎所述:“吉川幸次郎的《徂徠学案》将徂徠的‘训读’否定明白地定位于其方法论的基干而进行讨论”。参见中村春作等:《‘训读’论:东亚汉文世界与日本語》,勉诚出版,2008年,224页。
- ③ 有关评论可参见尾藤正英、加藤周一、上山春平:《荻生徂徠的思想——吉川幸次郎〈徂徠学案〉合评》,《思想》,1974年,608号。这次合评中,三人未对吉川的徂徠理解提出异议。平石直昭:《战中战后徂徠批判——以初期丸山吉川两学说的检讨为中心》,《社会科学研究》,1987年,39-1号。平石尽管认为吉川的考察未能把握古文辞学与经学之间的关联,但就徂徠的汉文解读即古文辞学这一点并未见补充。泽井启一:《作为“方法”的古文辞学》,《思想》,1988年,766号。泽井在文中批评吉川仅将《弁名》、《弁道》作为规定“概念”的书,指出吉川把古文辞学作为一种“修辞”的理解是不全面的,但他的吉川批判也仅止于此。宇野田尚哉:《“读书不如看书”——荻生徂徠》,《思想》,1991年,809号。宇野田批判了吉川将徂徠的汉文解读最终归结为一种“朗读”的片面性,他指出从《题言十则》到《学则》之间徂徠言语认识的跳跃,却忽视了实际创造于《题言十则》以前却出版于之后的《训译示蒙》。
- ④ 关于二书的成立过程可以参考黑住真:《近世日本与儒教》,ペリカン社,2003年,556-557页;以及《荻生徂徠全集》,第2卷,みすず书房,1974年,733-736页。
- ⑤ 《题言十则》作于1711年,4年后含有《题言十则》的《译文筌蹄》才出版,荻生徂徠为令自己的《题言十则》更能以古文辞的角度为《译文筌蹄》提纲挈领而进行了一定的修改,因此今日所见《徂徠集》所收之《题言十则》与《译文筌蹄》所收者词句、返点、送点等均有区别。
- ⑥ “和训”与“倭训”读音相同,《训译示蒙》中两者皆有,作者并没有区别使用的意思,和训即是倭训。
- ⑦ 详见大石慎三郎:《江户时代》,中央公论,1977年,165-188页。
- ⑧ 长友千代治所进行的实证研究中,有一位家住在河内柏原(今大阪府)的乡绅兼商人就是租书行商的重要顾客。这位三田家二代主人久次在享保初年的租书记录至今仍有留存。详见长友千代治:《近世的租书店》,东京堂出版,1982年,156页。
- ⑨ 至今留存的一封尾张藩鸣海町(今名古屋市区)富绅知足(俳号)写给芭蕉的信,证明了双方援助者与接受援助人的关系。详见松尾靖秋:《元禄文学的开花:芭蕉与元禄

文学》,勉诚社,1992年,138页。西鹤也有类似的信件文献的留存,该资料见板坂元:《西鹤研究及其资料》,《国文学解释与鉴赏》,1957年6月。

⑩ 在江户时代,陪臣指旗本或大名的家臣,即对将军来说是家臣的家臣。

参考文献:

- [1] 韩东育. 日本近世新法家研究 [M]. 北京: 中华书局,2003. 25.
- [2] 吉川幸次郎等. 日本思想大系(36)·获生徂徕[M]. 东京:岩波书店,1973.
- [3] 岩桥遵成. 徂徕研究[M]. 东京:关书院,1934.
- [4] 石崎又造. 近世日本支那俗语文学史[M]. 东京:弘文堂书房,1940.140.
- [5] 中村春作等. “训读”论[M]. 东京:勉诚出版, 2008.221-260.
- [6] 吴震. 道的“去形上化”——德川日本徂徕学建构政治化儒学的一项尝试 [J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版), 2014, (2):33-35.
- [7] 吴震. 德川儒者获生徂徕的经典诠释方法论初探[J]. 中山大学学报(社会科学版), 2014, (3):115-125.
- [8] 陆德阳. 试析获生徂徕关于汉语教育的理论与实践[J]. 上海交通大学学报(社科版),2002, (25):101-104.
- [9] 太宰春台. 倭读要领(中册)[A]. 吉川幸次郎等. 汉语文典丛书(第3卷)[M]. 东京:汲古书院, 1979.
- [10] 获生徂徕. 译文筌蹄初编·卷首[M]. 京都:丽泽堂板,1715.
- [11] 徂徕集·徂徕集拾遗[A]. 相良亨. 近世儒家文集集(3)[M]. 东京:ペリカン社,1985.289.
- [12] 获生徂徕. 训译示蒙(卷一)[M]. 京都:菱屋次右卫门, 1738.
- [13] 获生徂徕. 训译示蒙(卷二)[M]. 京都:菱屋次右卫门,1738.
- [14] 伊藤仁斋. 日本古典文学大系(97)·近世思想家文集[M]. 东京:岩波书店,1966.228.
- [15] 三枝博音等. 日本哲学思想全书(第十四卷)[M]. 东京:平凡社, 1981.37.
- [16] 宫本三郎, 今荣藏. 芭蕉全集(第7卷)·俳论篇[M]. 东京:富士见书房,1988.391.
- [17] 井原西鹤. 日本古典文学大系(48)·西鹤集(下)[M]. 东京:岩波书店,1960.131.

【责任编辑:来小乔】

Ogyu Sorai's Kun-reading Theory

ZHANG Bo

(School of Foreign Languages, Henan University, Kaifeng, Henan, 475001)

Abstract: Ogyu Sorai, a Japanese ideologist in Edo period, was world-famous for his anti-kun-reading “Chinese pronunciation”, an interpretation method of Chinese classics. However, carefully studying his books *Kunyakusimo* and *Yakubunsentei*, we can find that his views of Chinese interpretation were different in his early years and middle age. In the book *Yakubunsentei*, “Chinese pronunciation” method was considered to be the best, while in his middle age he believed “Yakubun No Gaku” approach was the next best. However, it was described in the book *Kunyakusimo* that before Ogyu Sorai took up an official post and met with “Kobunji”, his interpretation method of Chinese classics was a reformation of kun-reading, which means “popularizing” Chinese classics in nearly colloquial Japanese of the time within the framework of kun-reading. This early Chinese interpretation theory was adapted to the rising businessmen's demand of new culture in late 17th century and laid foundation for Japanization of Chinese poetry.

Key words: Ogyu Sorai; Chinese interpretation; the Edo period; Japanese history of thinking